

マックス・シェーラーの自由論

－前編：翻訳と注釈－

宮 島 光 志

ドイツ語教室

(平成10年10月22日受理)

Max Schelers Freiheitslehre

－1. Hälfte: Japanische Übersetzung und Anmerkungen－

Mitsushi MIYAJIMA

Seminar für Deutsch

Zusammenfassung: Das Problem der Freiheit gehört zu einem der zentralsten Themen der Ethik. Aber innerhalb seiner Ethik behandelte Max Scheler dieses Grundproblem nicht systematisch und eingehend. Aufgrund seiner nachgelassenen Manuskripte zur Freiheitslehre (*Zur Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit*, 1912-14?) kann und muß man doch seine Grundkonzeption nachprüfen. In der vorliegenden ersten Hälfte der Abhandlung werden zunächst die fragmentarischen Manuskripte möglichst genau ins Japanische übersetzt. Danach ist eine analytische Interpretation in der nachfolgenden zweiten Hälfte durchzuführen. Dabei soll ein Vergleich mit der Kantischen Freiheitslehre von großer Bedeutung sein.

Schlüsselwörter: Freiheit und Determinismus, Wollen und Motiv, Führen der Werte

緒 言

周知のように、「自由」の問題は倫理学の中心問題の1つに数えられる。ところが、マックス・シェーラーの倫理学（主著『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』1913/16年）においては、「価値」と「人格」という2つの倫理学上の主要概念をめぐるきわめて多岐にわたる分析と洞察が繰り広げられはしたが、ついに「自由」の問題が体系的に論じられることはなかった。だが実際には、シェーラーは独自の自由論を構想していたにもかかわらず、結局はそれを完成できなかったのである。その理由はどこにあるのか？ 彼の倫理学全体に関わる本質的な問題が、自由論の断念（ないし挫折）と絡んでいるのであろうか？

こうした問題関心から出発して、本稿ではシェーラーが草稿として遺した自由論の分析的な

検討が行われる。だが、そうした本来の論究に先立って、この前編ではいわばその準備作業として、未定稿として不分明な点の多い草稿の全訳が試みられる。

なお、本稿の後編では、筆者が旧稿で主題的に論じた〈マイクロコスモス〉理念との関係からシェーラーの自由論が検証され、カントの自由論との対比が試みられる。さらには、シェーラーの自由論を真正面から取り上げたH・ロムバッハの現象学的考察を正当に評価することも、後編の主要課題に属する。ちなみに、これらの課題と関連する文献は下記のとおりである。

- ・宮島光志「マックス・シェーラーの〈マイクロコスモス〉理念——倫理学から人間学へ」
『福井医科大学一般教育紀要』第14号, pp.51-66, 1994年.
「人間性の危機と哲学的人間学の構想——M・シェーラーの〈マイクロコスモス〉
理念」『詩と実存〔実存思想論集X〕』, pp.127-144, 理想社, 1995年.
- ・Heinrich Rombach, Die Erfahrung der Freiheit. Phänomenologie und Metaphysik in
Widerstreit und Versöhnung, in: Paul Good (Hrsg.), *Max Scheler im Gegen-
wartsgeschehen der Philosophie*, Bern und München 1975, S. 57-78.

凡 例

1. 本編は Max Scheler, Zur Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit, in: Max Scheler, Gesammelte Werke Bd. 10 (*Schriften aus dem Nachlaß Bd. 1, Zur Ethik und Erkenntnislehre*), 3. durchgesehene Auflage, hrsg. von Manfred S. Frings, Bouvier Verlag, Bonn 1986. の全訳である。
2. テキストの章立て, 見出し, および段落構成は, 訳文にも忠実に踏襲されている。
3. テキストのイタリック体による強調は, 訳文ではすべて傍点で表されている。
4. テキストの——と()は, ほぼ忠実に訳文に反映されている。ただし, テキストで多用されている《 》は, 翻訳では「 」で示されている。なお, 訳文中の〈 〉は文意の明確化を期して訳者が括った語句ないし文節であり, []で示された語句などは訳者が文意を汲んで説明的に補足したものである。
5. テキストの「:」および「;」で区切られた箇所については, 訳文では多くの場合, 句点によっていったん文を切っている。また, テキストの「?」および「!」は, 訳文にもほぼ忠実に反映されている。なお, “ein Auch-anders-Können” などの特殊な造語については, 「ほかにもできるという意識」のように, 「-」を用いず, 必要に応じて意識してある。
6. テキストでは「*」によって編者による注が付けられているが, 本編では編注と訳注とを通し番号で示し, 編注については, 冒頭に〔編注〕と記してその旨を伝えてある。なお, 訳注は必要最低限にとどめ, 解釈上の諸問題の検討はすべて後編に譲ることにした。
7. テキストでは2ヶ所にかかなり長い脚注が設けられているが, 訳文では当該の段落の直後に〔原注——〕として括弧に入れて, 段落全体を2文字分下げて訳出している。

自由の現象学と自由の形而上学のために

マックス・シェーラー

第1章 自由と決定論 - 非決定論

自由な作用の意味はどこで満たされるのか？あるいは「自由である」〔この意味〕はどうであろうか？

最初の〔自由な作用の〕意味は、明らかに「できる (Können)」という意識において〔満たされる〕。だが、この「できる」には二重の意味がある。すなわち、これは一方で、あれこれのことを決断して決意する意志の力を意識していることを示す。ところが、これは同時に、ほかにもできる (das Anders-Können)ということも示し、つまり選択による決断の可能性をも示す——。こうして、能力ないし力の所有としての〈できる〉と、狭い意味での「自由」としての〈できる〉とがある。これら2つの契機は密接に結びついており、両者は互いに高め合っているように見える。第2の契機は、可能性の数とともに増大することもあるし、〔逆に〕減少するようにも見える。すなわち、われわれがより多くの可能性のなかで選択できれば、われわれはそれだけいっそう自由なのである。だが、〈選択できる〉という意識〔そのもの〕は、こうした〔選択の可能性の〕程度とはどこまでも区別されている。

第1の〔「できる」という〕要因には自発性の本質が含まれている。それはすなわち、根源的に自由の主体に由来する活動の本質であり——何らかの強制として体験されることのない活動の本質である。選択の意識、つまり〈ほかにもできる〉という意識が欠けていても——この自発性は現に存在しうるのである。この場合、強制を欠いている点に自発性の本質があるのではなく、「私」に由来し「私」によって遂行される作用そのものを〔現に私が〕遂行するなかで自発性が体験されるのである。「強制」や抵抗の体験は、この〔作用遂行の〕積極的な体験を前提しているのである。

それに対して、私から見れば、第2の意味の「できる」は第1の意味の「できる」に基底づけられ、依存しているように思われる。すなわち、ある一定の事柄を行い、ある決断を下し、ある行為を遂行するための意志の力が私にあるとすれば、つまり、もしも私にそれらが「できる」とすれば、私は別の態度をとることもできるのである。選択が増えれば意欲の力が高まるのではなく、その〔意欲の〕力が高まれば（選択の自由という意味で）選択の幅が広がるのである。個々の努力は質的な諸価値によって区別されているわけであるが、〔意欲の〕力が増大するにつれて、やはり〈できるという意識〉とともにさらに多種多様の努力が現に存在するようになり、それらの努力はさまざまな道筋へと展開されるのである。それゆえ、〈意欲が自由をもたらす！〉と言えるのである。

いまや問題となるのは、〔1〕差し当たりこうした直接的な自由の意識を鮮明に際立たせ、

類似の意識から切り離すことであり、〔2〕この意識がそこにおいて最も純粹かつ最も高揚して与えられる経験を捜し当てることであり、〔3〕最後に、この意識を「幻想」ないし「錯誤」として説明しようとするすべての理論に対抗して、この意識の認識価値を裏づけることである。

第1節 直接的な自由の意識

われわれは〈自由とは何か〉をもっぱらわれわれの意志生活そのもののただなかで了解するのであって、けっして理論的な考察によって了解するのではない。

自由を主張することと決定論とのあいだにはさまざまな対立があるが、それらすべてのうちで最も根が深く、いかなる種類の悟性根拠によっても調停がきわめて困難な対立は、考察の基本姿勢の違いである。すなわち、〔1〕われわれはまさに大きな決断を前にした意欲する者、行為する者にわが身を置き移し、彼の諸作用のこうした生き生きとしたドラマにわが身を置いてみるか——それはたとえば、意図、企図、および決意という諸段階が⁽¹⁾、内心の動揺と着想の足踏み状態との混沌からようやく徐々に決定と決然たる態度へと高揚していく場面である——それとも、〔2〕われわれはもろもろの実行や決意が生まれる内心の生き生きとした現場を見据えずに、諸作用をいわば事後的に生きながら、全過程を外から「対象」として、つまり出来事の経過として観察し、そのうえで全過程をその諸部分に分解するか、という考察の基本姿勢の違いである。

われわれがここに挙げられた第2の方法によって意志形成を見る場合、われわれは全体をすでに客観的な時間に組み込み、その〔意志形成の〕過程に含まれる個々の段階を、つまりその過程のもろもろの局面や内容を相互に結合しているのである。〔意思形成の〕1つの断片は体験そのものにおいて、つまり疑い、敢行し、試みることなどにおいてはじめて明らかになり、ある「体験」として固定される。また、1つの断片は特定の性質、目印、および相貌をもっており、われわれは認識を目指してそれを観察することができる。そうした断片が、ここで〔第2の方法を採った場合に〕は、それに先立つ諸断片やおそらく後続するであろう諸断片と事後的に結合されるのである。

そして、第1の場合であれば、われわれは、第2の見方をするかぎりはずでに「完了した」ものとして与えられる「事実」の源泉、内的な生成、および自己形成に目を向けようとする。だが、第2の場合にわれわれの眼前にあるのは1つの経過であって、その諸部分はすべて、われわれが目にする〔意志〕形成のそうした局面をすでに終えてしまっているのである。

決定論は、決意が固まるということや、あたかも生命が沸き立つようにして決意がなされる、ということは何も知らない。——むしろ決定論は決意し終えていることを前提し、決意を承知しているのである。そのうえで決定論は、決意を事後的に、互いに原因や結果となる出来事として結合するのである。——しかし、そもそも決定論は、そのようにみずからこれらの出来事を結合することはあっても、その際にこれらの出来事の個々の生成を、活動的な生命そのもの

に包まれた現場にまで立ち入って考察しないのである。

こうして、われわれは物事を考察するこの第2の方法によっては、「自由な」という〔語の〕意味と何らかの形で合致しうる事柄には、けっして到達しない。これと逆の「強制」⁽²⁾についても、同じである。もしもわれわれがもっぱら理論的に考察しながら世界を眺める存在であるとすれば——自由の理念も強制の理念も、けっして意識されなかったであろう。

なぜなら、われわれはここで、2つの理念を截然と区別しなくてはならないからである。それはすなわち、不決定性 (Nichtdeterminiertheit) ないし非決定性 (Indeterminiertheit) という理念と——自由という理念である。非決定性という理念は消極的な理念であり、ある事実が別の事実によって必然的に規定されてはいない、ということしか含意してはいない。他方、自由という理念は積極的な理念であり、これは〈できる〉という体験に根ざしているのである。

しかし、より詳しく見れば、非決定性という理念は偶然という理念と合致する。この理念は、因果的強制や諸現象の法則的継起に対して、また、目的と手段や、目標と目標にいたる過程の諸段階の目的論的依存性の総体に対して、それぞれその逆の事態を意味している。もしもわれわれが、これまでに考察された諸事実の領域を通じてある生起がこうした〔偶然という〕意味で「非決定である」ことを発見したとすれば、人々は次のように訝ることであろう。すなわち、人々は〈その生起は本当に非決定なのであるか？ それとも、完全に決定された諸事実であっても、それに関する知識が欠けている（われわれは仮説などによって知識の欠如に対処できるであろう）だけであろうか？ また、その生起に対しては何が責任を負うのであるか？〉と訝るであろう。だが、〈世界に自由がある〉という積極的な洞察は、非決定に関するこうした認識によってはもたらされないのである。

〈非決定と決定〉という対立と〈自由と強制〉という対立がいかに合致しないかということ、次のことが最も明確に示している。

ある優れた人物が、みずからの行いの自由な諸作用を積極的に体験しながら〈いつでも法則に従って自由に行おう、同一条件の下では同一のことをしよう〉と決意し、こうした決意はいかなる場合にも内心の同意によって貫かれるし、彼はこの決意を実行する力をもつているとしよう。——するとそのとき、彼の行状の外見は、つまり彼の行為の外観は、一切の「偶然」を含まないであろう。われわれは彼の行状を完全に計算できるであろうが、だからといって個々の作用がそれだけ自由を欠くわけではあるまい。理論的な決定論が当てはまるとしても、非決定論は当てはまらないであろうし——しかも、最も厳密な意味での自由が存在することであろう。

こうした「理想」に反するもろもろの事実を、経験は物語っている。われわれは人間の心情を「当てに」し、たとえば、留守中の妻が自分の夫に対して貞節を守り、その妻が何らかの刺激によって自分の感情や行いを変える気にならないことを「当てに」している。また、われわれは約束を信じて、いずれそのうちに約束という作用の効力は任意の状況とその状況から規定

された欲求とによって失われてしまう、などと仮定したりはしない。われわれがそのように判断するのは、われわれがまさにその当人の自由を信じているからである。すなわち、われわれは、そのひとがみずから陥る刺激と衝動の高揚との交錯に対して、それらが彼の行為に決定的に影響するのを阻むような何かを対抗させるに違いない、と信じているわけである。こうした意味で、人間というものは、そのひとが自由であればあるほど、それだけ予測しやすくなる。それに対して、たとえば「お天気屋」や——その言葉にもはっきりと表われているように——「気まぐれな」ひとは、相対的に不自由なひとである。あるいはそれは、上述のような状況とその状況から解発された衝動の高揚とによって、結果的に自分の行為が決定的な影響を受けたり、一義的に規定されてしまうようなひとのことである。（「狂人」＝まったく「予測できないひと」の場合には、自由はまさに最大限に排除されている。まさにそうしたひとの行動と体験こそは、自然法則の決定性に最も近くなるのである。）それゆえ、大いなる愛に正しく応答する愛とは、同時に愛の持続に対する、つまり外的な新たな経験や刺激によってその愛が損なわれないことに対する、最も確固とした確信なのである。——だが、それと同時に、その応答する愛は、人格が自己の愛に関して完全に〔相手の〕自由を任せること（*Freigeben*）⁽³⁾であり、その愛が失われた場合にもいかなる道徳的ないしそれ以外の無理強いをしない、という不断の心構えなのである。したがって、ここではまさに、いかなる個別的な体験によっても、つまり、開陳できる体験、絶えず変化する体験、そして特異な体験によっても、人格が決定されはしないということに対する確信があるからこそ、たとえ思いがけない不意打ちを喰らった場合にも、信頼し続け、泰然と構え、そして安心していられるのである。これとは逆に、〔人格が〕決定されうること（たとえば、影響を受ける可能性）〔を確信すること〕によって、まさにこれらとは反対の感情が芽生えてくるのである。

〔したがって、〕まさに次のような本質関連が存在するのである。それは、ある作用が自由に遂行されればされるほど、すなわち、同時に人格「そのもの」が——したがって、人格と状況や個々の体験との関係がではない——ある作用を決定すればするほど、それだけいっそうその作用は持続し、心的人格の部分的な体系すべてを貫いて働く、という本質関連である。

たしかに、あるひとが習慣から一定した行為をしているのか、あるいは自由によってそうしているのかは、態度の外観から見て取ることはできない。それでもやはり、習慣は一種の強制的な行為であり、自由とは反対のものなのである。

自由とはまさに個人の予測可能性を意味し、強制は逆に予測不可能性を意味するが、われわれはこのことから、ある別の現象もやはり理解することができる。それはすなわち、群衆の一部としての人間は——ひとが群衆の一部であればあるほど——ますます強制の下にあり、予測できなくなる、という現象である。群衆は予測できず、気まぐれで、ヒステリックである。次のことはきわめて注目し得る。すなわち、〔1〕われわれにとってあるひとの行為が、人間の一般的な衝動もつ標準的な影響力という見地から、一定の状況下で了解および説明できれば

できるほど、〔2〕われわれが彼の生を理解するために彼の個性に手がかりを求めることが少なければ少ないほど、〔3〕われわれが彼を「自然法則のように」「説明」できればできるほど——われわれはいっそう彼を予測できなくなり、わずかしか彼を「了解」できなくなる。すなわち、われわれは、彼の志向を直観するという仕方、内面から、つまり彼の「自我」から、データを統一できなくなるのである。

ここでは「了解」と「説明」とがまさに互いに逆の関係にある。すなわち、あるひとと彼の生とが説明可能であればあるほど、彼はいっそう了解不可能なのである。このことは認識論の恐るべき逆説の1つに属し、われわれの問いにも属する。それゆえ、M・ガイガーが次のように述べるのは⁽⁴⁾、きわめて正当なことである。すなわち、ガイガーによれば、観察者の側が患者の発言や行為を因果的に説明する態度をとるならば、まさにそのことによって、その患者が心的疾患であると決定できるのである。了解が終わるときにはじめて、心的因果性が導入されるのである。われわれは〔この前件を〕次のように言うこともできる。すなわち、それは〈われわれが了解する際にまさにつねに前提している自由が終わるとき〉のことである。

だが、了解とは、与えられた行為や表現の意味関連から直接的に、体験の全体および行為や表現をその一部として含む一連の体験を把握する態度である。したがって、了解は次のような「人格」の理念と方法にもとづいて行われるのである。すなわち、その理念と方法によれば、たとえ表現が時間的・空間的にどのようなものであっても、またどのような物体的・身体的な種類の自然メカニズムによって表現が遂行されるにせよ、人格はその理念からすればすべての表現において同一の人格として働いているのである。

それゆえ、自由という現象を信じるのは——人間の生に実際に二者択一が存在することや、人間は人生の内実を実現するかしないか決断すべく正当に権限を与えられていることを信じるのは——あらゆる確実性や信頼可能性を破壊するのと同じことであり、自由という現象を信じることによって混沌がもたらされる、という主張は見せかけ（Schein, 仮象）である。決定論が描き出すこうした絵姿は——ホッブスがこの絵姿をこの上なくどぎつく描いて以来⁽⁵⁾——じつは「自由に対する不安」から生まれたのである。

われわれは誰もがこうした不安を知っている。この不安は差し当たり経験的な事柄や些細な事柄に宿るが、ついには決定論を採用するタイプの哲学者において、絶対的な恣意と混沌とに対する漠然とした形而上学的不安にまで増幅される。たとえば、愛する者にとって、愛の対象を自由に任せることは、つまり、相手がその〔愛という〕心情を貫き通すことを——道徳的および法的な保護措置や擁護ではなく——その相手自身に期待することは、どれほど困難であり、どれほど葛藤を求められることであろうか。それでもなお、友人や妻をわれわれに結びつける唯一の絆は、彼らの人格と彼らの愛とを純粋に、完全に、徹底的に自由に任せることなのである。（「海辺の婦人」⁽⁶⁾）

第 2 節 直接的な自由の意識は錯誤であるという反論

決定論者たちは通常、〈自由である〉という意識ないし「感情」があることを認める。すなわち、われわれの考えでは、われわれはある行為ないし決意の際にさまざまな道が開かれているのを見届け、それらの道を歩むか歩まないかはわれわれの自由な決意ないしわれわれの決断にかかっているのであるが、決定論者たちもこのことを認めるのである。こうした体験は、われわれの人生の転機において、われわれにとって重要で意義深く思われる実践的な問いに直面した際に、とりわけ明白に、そして痛切に体験されるのである。——ただし、われわれがこの体験を恣意的に惹起してみずからの自由を示そうとする場合や、こうした動機とは別のもっと強い動機、たとえば、この暑い道よりあの涼しい道を通るという動機によって、われわれがさらに強く決定されている場合なども、こうした体験から除外される（これらの場合には決定論者たちが易々と勝利を収めるのである）。——われわれが習慣の力に完全に浸透された継続的な状態ないし行為の仕方を打破しようと試みる場合や、われわれが新たな、まして試行されたことのない道をとる場合にも、やはりこの体験が切実なものとなる。それはすなわち、われわれが——自分たちの計画が失敗した際に——大きな犠牲を背負い込む覚悟をしている場合である。したがって、われわれが何であれ「敢行」しようとする場合に、自由がとりわけ顕著に認められるのである。

われわれが先入見をもたずに経験に目を向けるならば、人間の生はもろもろの行為と努力とから成り立っているが、それらの行為や努力は、決定されている、押しつけられている、強いられている、あるいは純粹に「習慣に従っている」という感情にも彩られながら、段階的に推移するのである。——だが、これらの段階は、非常に程度の異なる〔それらの感情よりも〕さらに自由な諸作用によって貫かれる。これらの作用は、〔たとえば〕通りを曲がる際の相対的に自由な意志作用——これはそれまでの機械的な歩行とは違っている——からはじまり、われわれが人生全体や人生の最も内的な根本志向を「ご破算にする」ような行いを決意することにまでいたる。たとえば、タウロッゲンでのヨルク〔将軍〕⁽⁷⁾やヴォルムスでのルター⁽⁸⁾の場合がそうである。

だが、こうした直接的な自由の意識に対しては、〈それはおそらく原理的に幻想であろう〉という反論が出るかもしれない。すなわち、この反論によれば、われわれの行為の決定的な動機が隠されており、われわれがその動機の代わりに別の動機を設定したりまったく動機を設定しない場合には、いかなる場合にも錯誤が起こりうるのである。また、いずれにしる明らかなのは、きわめて確実かつ強力に決定されている場合にこそ、しばしば麻痺状態に見られるように、創造的な自由の感情が最も大いなる感情となる、という反論も出るであろう。だが、こうした自由の感情そのものが、一方では強く決定された体験であると思われる。たとえば、呼吸困難がやんだり、あるひとに対する胸を圧迫するような心配が消えたり、あるいは、われわれの心を熱くしていた以前の願望が突然かなえられたりした場合、その〔自由の〕感情がきわめ

て明瞭に現れるのである。他方、決定論の側からは、〈決定論は運命論と厳密に区別される〉とすることができる。その運命論の見方によれば、すべてはすでにあらかじめ決定されており、われわれであっても自由に行為していると感じるよりは、むしろ引きずられ、駆り立てられて行為している、というわけである。あるいは、その運命論の考え方によれば、あらゆる行為に強制の感情が随伴するというのではなく、あらゆる行為は——たとえ自由の感情に伴われていても——過去の体験から厳密に一義的に生じるだけである、というわけである。いかなる突然の変転や過去との決別といえども、印象が多少とも意識されることによって、長いこと準備されていたのである。そして、そうした突発性や自由は、それとは感知されずに静かに働くこれらの動機を意識的に総括した結果である、というわけである。こうした理解があるとしても——それは構成されたものである。もしも自由な諸作用が本当に存在するならば、われわれはこうした理解を仮定として受け入れることもできるであろう。もしも自由な作用が現に存在するならば、われわれはその作用をいつでも理解可能で必然的な作用とみなすことができるのである。だが、歴史家が自分の素材である歴史的な事柄を理解しようとする場合であれば、彼は起こる可能性のあった事柄もつねに思い描いてみなくてはならない。すなわち、どうすればこの出来事は——自由という根拠にもとづいて——回避できたであろうか、たとえば、どうすればローマ帝国は存続できたであろうか、ということを思い描くわけである。

だが、上述の反論はその目標を達成できない。なぜなら、その反論は、実在的および因果的な性質の熟慮にもとづいて——つまり、それ自体としては現象に対して何の反証もできない熟慮にもとづいて——現象を論難しているからである。たしかに、私であれほかの誰であれ、私の自由ないし彼の自由のあらゆる具体的な事例に関して、任意に錯誤が可能であろう。だが、この〈自由がある〉という事態は、その錯誤のなかにも依然として含まれているのである⁽⁹⁾。

第3節 世界全体における自由の諸段階——自由の形而上学のために

〔これまでの〕現象学的考察によってわれわれに自由の本質が「内側」から示されるのに対して、われわれは世界全体において事実として存在する自由の諸段階を次の方法によってのみ認識できる。すなわち、その方法とは、ある生起や行いなどがまだ非決定の可能性を孕んでいることを、与えられた因果的な構成要素に即して教えてくれる方法である。

われわれがこうした方法に従った場合、世界は自由が増大する段階構造として呈示される。そして、われわれはその段階構造を、差し当たり具体的な自然秩序を捨象したうえで、具体的な自然秩序に含まれる本質的事態およびそれらの結合に即して記述できるのである。

〈生起は空間、時間、および運動にもとづく理論によって決定されている〉ということを経過に評価するひとは、ある生起がこの点から見て事実上〈決定されている〉と理解できなければ、そうしたすべての生起を「恣意的」と見なさなくてはならない。だが、恣意とは自由と偶然との結合である〔原注〕。それゆえ、〔1〕機械論的形而上学は、すでに色彩を環境刺激に対

する「心」の自由で自発的な働きかけと見なすしかないのである（ベルクソン⁽¹⁰⁾）。それゆえ、〔2〕随伴現象説を奉じる人々⁽¹¹⁾によって心的因果性が否認された結果、心的生起においては恣意が支配しているという見解が生まれるのである。それゆえ、〔3〕連合主義⁽¹²⁾は恣意的に働く上位の心を仮定し、その心が不規則に優先したり退けたりするという結論を導くのである。いまやここで、次のことが示される。1. 「すべての生起は時空的に隣接する諸原因によって一義的に規定されている」という機械的な因果原理は、それ自体として（因果原理に対して相対的に）自由な作用にもとづく原理であって、生物は自分に与えられた諸現象をこの作用に即して選別、解釈、および加工しているのである。しかし、こうした作用そのものは、生命の法則性から必然的に生じるのである。2. それゆえ、機械的に決定されていることが証明されるのは、ある目的のための手段からなる系列および体系であって、当該の事態はその目的によってはじめてその「手段としての」特別な機械的内実を見出すのである（目的論 - 機械論的平行論⁽¹³⁾、ウィリアム・シュテルン⁽¹⁴⁾）。

〔原注——自由であるための力や権利をもった積極的な存在や生命が何も前提されていない場合には、自由はいたるところで「恣意」となる。この積極的な存在や生命はそれらに対する阻止を押し除け、決定されている宇宙全体のあらゆる裂け目から溢れ出るのである。自由による決断が偶然であるならば、その自由は恣意である。われわれが恣意的な振る舞いを見た場合、多くの人はそこに最も完全な種類の非決定を見る思いがするのである。

だが、恣意は行為が決定されていることの一種でもある。恣意の本質は、決断する「自我」が体験作用の充実を凝縮された形で取り込むことなく、まったく空虚なままで体験内容の上を漂っている点にある（イエズス会の自由概念⁽¹⁵⁾）。〕

もしも世界がもっぱら自由からのみ理解されるとすれば、根源的存在者の自由は、さらに絶対者にまで登りつめて思惟されねばならない。——だが、現にある自由が決定論によって抹消されるわけではない。決定論が無制限に支配しているように見える場合であっても、それはまだ見せかけ（Schein, 仮象）にすぎず、自由は感官や測定器などでは査定できない事柄の領域に隠されているだけである。実際、それぞれの原子は個別的にほかの原子と区別され、同一の条件下でほかの原子と異なった振る舞いをしている。だが、われわれは平均的な原子を、その平均的な振る舞いに即して探求することで満足しているのである。

〈いっさいは決定されており人間の意志だけに自由が認められる〉という理念は、当然のことながら、決定論の側から不興を買っている。実際、われわれはそうした例外など理解できないであろう。だが、問われているのは、〈われわれが何かを実現するすべての場合に、たとえ低減された自由であっても、自由に類するものが存在していないか〉ということである。その場合、一義的な決定論という理念は、けっして到達できない理念的な限界でしかないであろう。そしてまた、その限界はせいぜい——理念として——われわれの概念形成と事実の選別との導きとなるだけであろう。

宇宙を形成する自由はすべて因果性という特定の形式に対して相対的に自由であるにすぎず、だがその同じ自由が同時にさらに高次の秩序に属する動因によって拘束され、決定され、そして取り込まれる形をとっていることを、プラグマティズムは見えていない。こうして、プラグマティズムは自由の代わりに恣意を持ち出すのである⁽¹⁶⁾。

自由とは、〈ある作用ないし出来事が、決定力をもつ内容の空間的・時間的な位置による決定から独立している〉という方向性を示すだけである。それゆえ、存在者「にとって」は、感覚＝対象の現存在こそが——たとえその対象が現に存在者に機械的な影響を与えず、存在者を規定できなくても——自由の端初なのである。それゆえ、われわれは将来に期待する諸価値や、差し当たりわれわれの状態に影響を与えない過去の諸価値など、諸価値によって規定されることがあるが、このことは自由の確実な目印なのである。

われわれの自由の及ぶ諸々の範囲は、それ自体、ふたたびさらに広い範囲にまで及ぶ自由によって決定されている。

自由とは、われわれが体験する〈低次の機械的因果性と高次の非機械的因果性との関係〉を表す名称である。ところが、まずはじめに存在するのは、客観的な〈価値への要求〉である！われわれはこの〈価値への要求〉を実現しなくてはならないのである。たしかに、この〈価値への要求〉の高次の実現形態こそが自由である。だが、積極的な因果性がすでに現に存在しているのでなければ——熟した果実がすでに外皮を破るのでなければ——、人々に強制的に善を実現させる決定力のある諸要因から彼らを解放するのは間違った行い、転倒した行いである。自由な者だけが解放に値するのである！ 不自由な者には強制がふさわしいのである！

自由主義の基礎には根の深い誤謬が存在している。それはすなわち、〈外的な諸要因からの解放が自由をもたらし、まさに積極的な意味での自由をもたらす！〉という誤謬である。だが、旧世界の権威ある諸勢力をゆっくりと解体することが許されるのは、〈より高次の形態をとった倫理的な決定が現に積極的に存在している〉ということがすでに証明されている場合だけである。逆に〈自由だけが倫理的な自立を可能にし、たとえば政治的な自己教育を可能にする〉などと言うのは、まったくの誤りである。したがって、まだ政治的な教育を受けていない大衆に自由かつ平等な無記名投票の選挙権を与え、彼らを解放したのは、あまりにも時期尚早であったわけである⁽¹⁷⁾。

第II章 「自由」のさまざまな意味

この自由の問題においては、一方では問題がきわめて錯綜しており、また〔他方では〕概念の混乱やその結果として曖昧な言葉遣いが非常に甚だしく、その点ではほかの哲学的な問題の比ではない。それゆえ、われわれが手始めに行わなくてはならない作業は、こうした混乱を取り除くことをであり、ここに示されているもろもろの問いを厳密に区分するとともに、それらの問いで用いられるさまざまな用語の多様な意味も厳密に区別することである。

第1節 意味連関における自由と、生命過程の因果連関における自由

「自由」という語は、少なくともその語の意味に〈ある連関の諸項が、全体としてのこの連関との関係で、一定の特質をもつ〉ということがつねに含まれる語である。何の連関もなしにそれ自体で現存する何かを「自由」と考えることは、不可能である。「自由」ということには、つねに何らかの關係（それが体験されようがされまいが）が含まれているのである。自由は根源的に積極的な概念であるか、それとも（ショーペンハウアーが詳述したように⁽¹⁸⁾）消極的な概念であるか、すなわち、何かの存在よりも非存在を示しているのかという点を、われわれは当面は不問に付しておこう。——いずれにせよ、「自由」と名指されるものは、それが「何から」自由であれ、「何へ」と自由であれ、何かを指示していなくてはならない。また、こうした関係はつねにある「連関」をなしており、その連関がいかなる種類の連関であり、何との連関であるかはどうでもよいことである。「自由な」と名指されるものは、それが本質特性に即して区別された多数の連関の項である場合には、もちろんある項との関係でやはり相対的に「自由」かもしれないが、別の項との関係では「不自由」かもしれないのである。

いまや明らかなように、われわれは「意欲の自由」や「行いの自由」などの表現やそれらと逆の表現によってつねにまったく異なった事柄を述べてきたが、これは上述の事情による。すなわち、一方では諸作用の意味連関における自由が述べられ、他方では心的諸体験の因果連関における自由が述べられてきたのである。

一般にあるひとが意欲という態度をとっている場合、彼にはこの意欲において、また意欲の完遂において、もろもろの価値や内実が「実現されるべき」ものとして与えられているのである。われわれは、このような形でもろもろの価値や内実が与えられる局面を、「企図(Projekte)」と名づけたと思う。こうした「企図であること」は「対象であること」とはまったく異なり、この「対象であること」に対応する作用はつねに「表象すること」なのである⁽¹⁹⁾。

私がここで企図と名づけるものは、「目的」と「動機」のどちらともほとんど共働する必要がない。実際、目的とは、意欲そのものにおいて直接に与えられた意志内容である。私は、たとえばいま書いたり散歩することを意欲するように、「目的」を意欲することはできない。「私は書きたいということ」には、ある「目的」が含まれているであろう。すなわち、私が何か別のことをしたいという点に、たとえばあるひとが手紙を受け取るという点に、目的が含まれているのであろう。また、ある複合した「企図」の内部では、その企図された内容のある部分とほかの部分とが手段と目的の関係にある、ということも考えられる。

それと同様に「企図」はそもそも動機などではない。散歩の「動機」は、たとえば、見ると天気がい、外気が新鮮に感じられた、そしてそれらによって「散歩」をしたい気がしてくる、ということであろう。すなわち、その動機とは、「散歩」に含まれる積極的な諸価値をあらかじめ感得することであろう。〈天気がいいを見ること〉が動機の起源であるとすれば、〈散歩の価値をあらかじめ感得すること〉こそは、われわれが最も狭い意味で「何かへの動機」と

名づけようとしている事柄なのである。

しかし、われわれは「何かへの動機」のうちでも、1. あらかじめ感得することそのもの、2. 意欲のバネ (Triebfeder) としての「何かをする気」、3. 意欲の「起動原因 (Beweggrund)」としての、そこで与えられる独特な価値、を区別したいと思う。

それゆえ、直接的な「何かへの動機」はつねにそうしたあらかじめ感得することであって——行為において触発される感情の状態ないし感情の流れなどではない。われわれが感情の状態という事態を思い浮かべてみるならば、もちろんそれは現に存在してはいるが、まさに上述の意味での「何かへの動機」が欠けているのである。たとえば、衝動的な行為がこれに当たり、その際には容易に激情 (Affekt) が解発されるのであり、つまり、〈ある特定の価値をあらかじめ感得し、そのことによって動機づけにいたる〉ことなしに激情が解発されるのである。すなわち、ここでは激情が容易に「行いう欲 (Tunwollen)」を惹起し、たしかにこの意欲は特定の内容をもってはいるが、通常に行う意欲が起こる場合のように、この特定の内容そのものが「特定の動機のために」あらかじめ意欲されているのではない。たとえば、われわれが「気まぐれな放恣」について語る場合がこれと同じである。こうした場合、変移する感情衝動や激情衝動から、そのつどコロコロ変わる個々の〈行いう欲〉の刺激 (Impulse) が生じるのである。すなわち、一方では企図は連関する意味をもたず、他方では、それらの企図において志向された諸価値のあいだに連関を形成する動機が与えられていないのであろう。

さて、意欲の「原因作用 (Kausation)」について語る場合にまず問題となるのは、何を原因作用と名づけるかという点である。そこで、第1の意味での「動機づけ」を「原因作用」と呼ぶとすれば、一方ではこの「原因作用」は直接的な体験の事実である。だが、先の「何かへの動機」という事態ではなく、たとえば衝動的に行う場合の激情を「原因作用」と呼ぶとすれば、この原因作用はある客観的に実在的な因果関係である。つまり、この因果関係は、いずれにせよそれが生じるときには行為者によって体験されず、せいぜい彼があとでそれを回顧しつつ思い浮かべて、つぎのような科白を吐きながら、はじめて確認するのである。それはたとえば、〈オレはあのとき何をしたんだっけ？〉や〈何でオレはあんなことをしてかしたんだろう？〉という科白である。

われわれがこれら両者を厳密に区別するならば、差し当たり次のような注目すべき結果が導かれる。〔1〕まずはじめに、第1の意味での「引き起こされた」行為は、第2の意味での「引き起こされた行為」ないし引き起こされ方と対比するならば、引き起こされのではなく、むしろ「自由」ですらある。第2の意味での「引き起こされた行為」は、第1の引き起こされ方と対比するならば、先の場合と同じく、引き起こされたのではなく、むしろ自由な行為である——ただし、「恣意的な」という意味でそう言えるのである。われわれがあるひとのことを「彼はある特定の場面で〈動機なしで〉行為した」ないし「彼の振る舞いには〈動機がない〉」と言う場合、われわれはもちろん、彼の行為には第2の意味での原因が何もなかった、と思っ

ているのではない。それとは逆に、われわれが思うのは、彼の行為にはそうした「第2の意味での」原因があり、その原因だけがあった、ということであり、だが、第1の意味での動機づけは彼の行為に欠けていた、ということである。〔2〕第2の結果として、意欲に例の「自由」が付与されるのは、つまり、客観的に引き起こされる行いの刺激に対置される自由が付与されるのは、まさに直接的な原因作用の意識が現に存在するからである。というのも、そうした刺激にはこのような意識が欠如しているからである。それに対して、原因作用の意識の欠如によって行いの過程で自由の感情が生まれる場合、それはまさに意欲の自由が不足していることを示し、意欲が客観的な因果性に縛られていることを示すのである。

こうして、われわれは自由の第1の意味を獲得する。すなわち、一般に行為は——動機づけられた意欲を欠いた行為と区別して——動機づけられた意欲に応じて自由である。あるいはまた、行為が意欲にもとづいて行われ、その意欲によるもろもろの企図がそれらの起動原因に相応しい意味連関をもつ場合、そうした行為が自由である。

以上のように厳密に輪郭づけられた「自由」を否定することはまったくのナンセンスであるが——それにもかかわらず、ある種の「決定論」の見解は、きわめて多くの場合にこのように定式化されるのである。すなわち、その種の決定論の考えによれば、あらゆる意欲は純粋な衝動行為が引き起こされる仕組みに従うのである。こうした事情は、とりわけ次のように主張される場合にはつねに当てはまる。すなわち、〈意志とはたんに「行為」のそのつど最も強い動機「である」か、諸動機の葛藤によって「勝利を収める」特定の動機のことである〉とか、さらには〈意志は最も強い動機に「従う」〉と主張される場合である。これらの場合、動機として理解されているのは「〔何か〕への動機」を体験することではなく、ある実在的な原因ないし一連の実在的原因であり——「自我」とは、それらのたんなる舞台ないし戦場ということになろう。さて、最初の主張の場合、「意志とは最も強い動機のことである」という命題はたんなる同語反復である。なぜなら、実際、1. 行為への最も強い動機がその行為への意志と呼ばれるからであり、2. 行為に先立っていわゆる「動機の強さ」を測る尺度がない場合、まさに行為へと導いた特定の「動機」があとから最も強い動機と見なされるからである。さらにまた、〈意志は最も強い動機だけに「従う」〉と述べておいて、同時に、諸動機の活動に依存しない「意志」が存在することを認める場合があるからである。その場合、この疑いもなく存在する自由は、やはり「最初の主張の場合と」同じくらい隠蔽されてしまう。そして、われわれが〈体験された動機づけから企図する意欲〉を「熟慮された」意欲と呼ぶとすれば、そうした意欲一般が現に存在することによってすでに自由の存在が示されているにもかかわらず、そうした自由が隠蔽されるのである。

だが他方で、この「熟慮された意欲」を否認するという同一のことが、何ら正当性をもたない「非決定論」の源泉でもある。この非決定論は、次のように考えた場合に生じる。それはすなわち、相互に反撥し合う自然の諸力とのアナロジーでいわゆる〈諸動機の葛藤〉が繰り広げ

られた際に、それらの「諸動機」のどれか1つを優先するためにそうした葛藤に「介入」できる「意志」が存在する、と考える場合である。だが、そのような意志とは——先行する洞察がすべて奪われ、すでに洞察の可能性が、つまりその意志の諸作用がもつ意味の可能性が奪われている以上——当然、最も純然たる恣意にすぎないであろう。

それゆえ、ここで不可欠の最初の洞察は、動機づけという事実はそもそもいかなる形式の実在的な原因作用にも還元されえない、ということである。すなわち、機械的な原因作用や、刺激と反応との原因作用や、さらに純粋な衝動行為の際に生じる心理的な原因作用のいずれにも動機づけという事実は還元されえない、という洞察である。もしも〈体験された原因作用〉としての動機という形式を隠蔽するのであれば、当然、次のことを試みるしかない。すなわち、〔1〕意識された意欲に実際に含まれる諸事実を原因作用の実在的な諸形式の1つに還元するか（先に特徴を述べた決定論がこれを行うのである）、あるいは、〔2〕意欲に対してそもそもあらゆる原因作用を否定し、意欲に純粋な「恣意」という烙印を押すか（例の非決定論がこれを行うのである）、このいずれかを試みるしかないのである。

さて、動機づけという事実によって、意欲ないし行為の実在的な因果説明とは無関係な2つの事柄が与えられる。すなわち、1. 意欲の基礎づけと、2. 意欲の了解とである。だが、これらはすべて、意志内容のあいだに想定される目的・手段・連関に関する合理的な説明とは異なる。意欲の基礎づけは意欲を導く諸価値の指図によって行われるのであり、論理学などではなく倫理学が、倫理学の示す価値序列にもとづいて意欲の「基礎づけ」を行わねばならないのである。それゆえ、意欲を「基礎づける」とは——けっしてこのような意欲を確定したり性格づけたりする諸命題をほかの諸命題と推論によって関係づけることではない。基礎づけられるべき事柄はまさに「企図」という意味での意志内容の方であって——AやBがこの企図を意欲しているという事態ではない。だが、意欲が了解される場合とは、企図の客観的価値がそこで考慮される場合のことではない。むしろそれは、意欲する者の側でのこれらの諸価値の感得作用が考慮される場合であり、彼がここで何を感得し、いかなる優先規則が彼を導き、〈いかなる仕方であつた内容への意欲が、彼の価値感得に媒介されたほかの意欲の意味連関に組み込まれるか〉がその際に了解されるのである。そしてここでは、意欲する者が価値認識をする際にありうべき錯誤が、およそ考えられうる最大の役割りを演じてもいる。そうした錯誤も、やはり了解によって暴かれるのである。それに対して、意欲が企図する際の手段・目的の諸連関に関する説明は、もっぱら次のように行われねばならない。すなわち、1. 〔まず〕彼の〈行う意欲〉との関係で、彼の行為内容の合目的性を客観的に評価し、〔次いで〕彼の意志による企図との関係で、彼の〈行う意欲〉の内容の合目的性を客観的に評価することによって⁽²⁰⁾。2. 彼がこれらの諸関係についてみずからの知性によって見通すなり把握するなりした洞察によって。〔だが〕この第2の場合はもっぱら彼の知性に対する評価であって、彼の意欲を了解することではない。

これとは逆に、意欲の実在的な因果説明は、意欲の基礎づけと了解とが不可能な場合にはじめて意味をもつ。われわれはまた、次のように言うこともできよう。すなわち、意欲された行為が何ら問題とはならず、純然たる欲動行為や衝動行為が問題となる場合に、そうした説明が意味をもつのである。

第2節 意欲の自由と選択の自由

それゆえ、動機づけられた意欲ないし有意味な意欲がすでに一種の自由を表すとすれば、われわれがこうした有意味な意欲そのものをさらに厳密に考察することによって、まったく新たな諸問題が生じる。

ここでわれわれは、あるひとが多数の「何かへの動機」によって規定されている場合、つまり、あるひとが自分の眼前にある行えると思う多数の企図のあいだで「選択」する場合を考えてみよう。その場合、明確に区別すべき次の3つの問いが生じる。

1. 第1の問いはそのつど与えられた「諸動機の領域 (Motivationssphäre)」内部における選択決定に関する問いであって、ある作用において体験された〈動機づけ体験の総体〉をわれわれは「諸動機の領域」と呼ぶことができるのである。すなわち、われわれはいかなる意味で選択決定の作用が「自由」であると言え、いかなる意味でその作用が「必然的」であると言えるのか？

2. だが、第2の問いはそうした動機領域（および選択領域）そのものに関わる！ したがって、この問いは次の点に向けて投げかけられる。すなわち、一般にあるひとが何らかの事情によって選択せねばならない場合、その選択の幅はやはり彼の人格によって自由に設定されているのか、あるいは必然的に定められているのか、またいかなる意味でそう言えるのか、ということが問われるのである。動機領域が自由に設定されているというだけでは、たとえば現に存在する選択決定の自由がまだ含まれていないように思われるのである。

3. 第3に、いかなる意味で、選択領域一般という事実とそれにもとづく選択領域の狭さや広さ（第2の場合のように選択領域の特別な内容ではなく）とによって、人格の自由に関する判断が許されるのか、という問いが生じる。実際、次のことは確かである。すなわち、われわれがある自由な存在者について形成できる最高の理念は、たとえば、われわれが神について抱く理念は、そもそも何らかの選択領域の存在を排除しているのである。だが、それにもかかわらず、〔この存在者の〕自由な意欲の能力は排除されてはいない。なぜなら、意欲の能力が選択の能力にもとづくのではなく、選択の能力が意欲の能力の一変種にすぎないからである。むしろ、そもそも選択が必要であるということが、選択領域の大きさとはまったく無関係に（選択領域が無限大に設定された場合でさえ）、意欲できるということの制限なのである。だが、他方では、ある特別な意味においては、一般により広い選択領域をもつ存在者はより狭い選択領域をもつ存在者に比べて自由の度合いが高いことになる。

それゆえ、われわれはここで一種奇妙な関係を捉えたのである。すなわち、たんに客観的に引き起こされた行為とは違い、そもそも選択できるということは自由の一段階を示す、ということである！ 動物というものは、食物の知覚およびそれと結びついた空腹感によって、動機づけや選択なしに直接に欲動刺激や摂食行為に身を任せるのであり、このような意味で不自由である。しかし、他方では、そもそも選択が必要であるということは意欲しうる自由の制限であり——たとえば、選択せずに直接にすべてを意欲することができ、そのかぎりでは絶対的な意志力をもつ存在者に比べれば、自由の制限なのである。

第3節 意欲の自由と、行える自由および行いの自由

ところで、行えたり行ったりすることと本来の意志の領域との関係は、われわれがすでに挙げた自由の意味とはまったく別の意味をもつ。それゆえ、われわれは次の3つの自由を区別しなくてはならない。すなわち、第1に、意欲できるという自由（上述の4つの異なった理解による）。次いで、やりたいことができる自由、ないし行える自由。そして第3に、行いそのものの自由である。

あとの〔2つの〕問いは、上述の問題とはまったく無関係な諸問題に関する問いである。さらに詳しく言えば、それらの諸問題は、法的、政治的、社会的、および教会的な自由という大きな問題領域にまでわれわれを導くのである。たとえ上述のほかの〔第1の〕問いがすべて決定論の理解に立って決着したとしても、この種の問いはやはり残されるであろう。〔逆に〕たとえ上述の問いが端的に非決定論の立場で解決されることにより、遂には行える自由と行いの自由とがかなり大幅に制限されることになっても、この種の問いは残されるであろう。歴史に関する実際の理論もやはり、先の問題群の内的な独立性を示唆しているのである。たとえば、カルヴァン派と清教徒とは意志の決定論をすべて論難したにもかかわらず、彼らは北ヨーロッパとニューイングランドとにおいて教会的自由および政治的自由の獲得者になったのである。そして、イエズス会士は意志の非決定論の最も極端な代表者であったが、彼らは同時に政治的自由および宗教的自由を権威によって制限するという原理を、現にその極限までもたらしめたのである。

だが、この行いの自由という領域においても、われわれはすでに言及された重要な区別を強調しなくてはならない⁽²¹⁾。行える自由は、けっして行いそのものの自由と一致するわけではない。たしかに、行える自由がすべての行いのために存在し、あるいは、われわれは〈すべての行いのために「力の完全性」が存在する〉と言いたいほどである。しかし、すべての行いはやはり暴力によって防げられる可能性がある。たとえば、次のこともまた根本的に別の事柄なのである。すなわち、ある者が自分の剣を鞘から抜くという意志作用を遂行する際に、彼はそのために必要な動作を意欲できない（つまり、それを「したがる」ことが不可能である）のか、それとも彼はその動作を意欲できる（つまり、それを「したがる」ことが可能である）が、彼

の腕が突然に麻痺して、あらかじめできると意識していたことがうまくいかないのかは、根本的に別の事柄なのである。

問題とされる意欲が有意義な意欲である場合、すべての自由概念には意欲の必然性が対置される（「必然性」といっても、実在的な因果必然性とは無関係である）。これとは逆に、行いの自由には強制が対置されるが、この強制はそのつど、強制の体験であったり強制そのものであったりする。

同様に、一般に「自由の感情」と呼ばれるすべての感情は、たんに「強制の感情」と対立するだけで、当該の作用の必然性に対立するわけではない。それゆえ、自由の感情と強制の感情とは、意欲の領域と行いの領域との関係にだけ依存する事実であって、それゆえ、その事実は意欲の自由そのものに関するあらゆる問いとは無関係である。このことから、われわれは次の事情も理解できるであろう。すなわち、強制の体験は、けっして〔たんに〕力を制限する諸要因の大きさ、たとえば政治的、教会的、および社会的な不自由の程度と関連するだけでなく、これらの要因と意欲の自由度との関係に、たとえば与えられた選択領域の幅との関係に全面的に依存していることが分かるのである。この幅が非常に限定されており、同時にまた、直接的に体験された行う能力があまり高くない場合には、実行力の領域がきわめて大幅に制限されても、けっして「強制として」感得されたり受け取られたりはしない。逆に、選択領域が広く、行う能力の高さが体験される場合には、人格的自由がほんのわずかに制限されただけでも、すでに激しい強制の感情という反応を引き起こすのである。われわれがかつて「奴隸的」と規定した人間は⁽²²⁾、彼に加えられた強制をけっして強制としては体験せずに、物事を行う際に、強い自由の感情をありふれた状態として保持できるひとである。人格的、政治的、および社会的な自由の制限が突然に撤廃され、これらの〔新たに与えられた〕自由が既存の選択の幅の程度をはるかに超えており、それゆえ、客観的に見て、行為が当該の人々の「選択に委ね」られているのであるが、しかも彼らは選択のために一定の選択領域をもっておらず、選択領域の範囲内で選択を行う能力が形成されていない場合はどうであろうか。そうした場合、まさに「選択しなくてはならない」という新たな状態が——彼らは何も選択してはならないという強制に代えて、選択しなくてはならないという——特殊な強制として体験されるのである。この事実は、奴隸制と近代の農奴制とが廃止された最初の結果として、歴史的な姿でわれわれに大々的に証明された事実なのである。このことから、われわれは他方で、次の事情も理解できる。すなわち、選択諸領域およびそれらのあいだの統一的な諸目標に即した従属関係がゆっくりと病理的に分解していく際には、また、選択諸領域が次第に著しく狭められ、意欲された内容に対して行う意欲が消滅していく際には、自由の感情も同時に大いに成長する、という事情である。たとえば、麻痺患者が自分の病んだ頭のなかで支離滅裂に前代未聞の途方もない計画に思いを馳せる場合には、彼ほど自分を自由であると感じる者はいないであろう。

すでにこのことから分かるように、自由の感情は意欲の自由にとってほとんど重要ではな

いのであって、それは強制の感情が意志作用の必然性にとって重要でないのと同じことである。実際、厳密に言えば、自由の感情の存在やその強さは、行う能力にとっても重要ではない。なぜなら、自由の感情が行う能力に依存することは、すでに明らかだからである。

第4節 因果領域そのものにおける自由

「自由」の最後の〔第3の〕意味は、ようやく実在的な因果領域そのものの内部に求められる。もろもろの出来事からなる体系においては、あらゆる出来事はほかの出来事の必然的な結果であるが、そうした体系のなかでも、われわれは相対的な「自由」であれば——つまり「できる」という意味ではなくても、ある種の生起が別種の生起から「独立している」という意味での自由であれば——次のような場合にやはり論じることができる。それは、相互に還元不可能な因果性の特殊な諸形式がこの種の生起に帰属している場合であって、それらの諸形式によって〈ある種の生起に属する項はけっしてほかの因果形式をもつ別種の生起の原因や結果の項にはなれず、同様にまた、ある種の生起の諸項からなる無限の総体は、別種の生起のほんの1項にとっても原因ないし結果とはなりえない〉という事態が生じる場合である。したがって、実在的な宇宙には、本質的な因果的依存性の諸形式とならんで、それらに劣らず本質的な因果的非依存性の諸形式が存立しているのである。そして、因果的依存性の諸形式を究明することと同じく、こうした非依存性の諸形式を発見することも哲学の要件なのである。

私が「因果諸形式 (Kausalformen)」と呼ぶものは（私はすぐにそれをさらに厳密に性格づけたいと思っているのであるが⁽²³⁾）、もちろんたんなる並存などではない。因果諸形式もやはり相互に一定の依存関係にあるが、ただしその関係そのものがふたたび因果的なわけではない。さらに厳密に言えば、こうしたすべての因果諸形式において同一の因果的な「働き」が起こるのは、その働きがほかの形式の働きのなかで「基礎づけ」られている場合にかぎって、因果性という唯一の形式そのものにおける働きが可能だからである。この場合、ほかの働きとの関係で基礎づける働きは、相対的に自由な働きである。だが、ほかのあらゆる働きのために基礎づける働きを、われわれは絶対的に自由な働きと呼ばねばなるまい。あるいはまた、われわれはこの基礎づける働きを、絶対的に自由な種類の原因の働きと呼ばねばなるまい。すなわち、たしかにこの働きは、その諸項をつうじて必然的な〈原因と結果の無限な系列〉を示すが、それにもかかわらず、それらの原因と結果のどれもが、基礎づけられた因果形式のすべての過程との連関では、あくまでも自由な原因であり続けるのである〔原注〕。

〔原注——自由な原因という概念は、けっして矛盾に満ちた概念ではない。因果性の公理が意味するのは、実在領域のあらゆる生起（と存在）は原因をもつ、ということを意味するだけである。つまり、あらゆる原因はほかの原因の結果でもあるということ、因果性の公理は意味してはいない。それゆえ、因果性の公理は原因の「自由」の諸段階を許容するのである。〕

因果性の諸形式の本性を理解するために、あるいはむしろ、すでに因果性の諸形式という概

念の本性を理解するためだけでも、特に一般的な因果原理が過度に規定されてはならない。ところが、因果性のたんに1つの形式が、たとえば機械的因果性という形式が決定的な因果性で見なされ、われわれがすべての因果連関をこの形式に還元しようと試みる場合には、つねに因果原理が過度に規定されているのである。それはたとえば、〈原因は時間的には結果に先行する〉ことや〈原因と結果とは、時空的に相互に近接していなくてはならない〉ということを、私がすでに因果原理そのものに含める場合である。

ある同一の形式による因果結合は異なる諸形式の因果結合とどのように異なり、それらはいかにして区別できるのであろうか？ この問いに対しては、われわれは〈因果性の異なる形式は、当該の因果連鎖の諸項が本質的にもつ多様性の異なった形式に即して規定される〉と答えることができる。だが、ある因果系列の結合 $A \rightarrow B$ と $C \rightarrow D$ とが同一の形式に属するか、あるいは異なる形式に属するかを区別しうる基準として、次のことが挙げられる。すなわち、前者の〔両者が同一の形式に属する〕場合には、われわれはBとCとのあいだに（たとえ想像上にすぎなくとも）媒介項を表象できねばならないが、それに対して、後者の〔両者が異なる形式に属する〕場合には、こうした表象は何らかの考察に矛盾するだけでなく、こうした本質をもつ諸項の直観にすでに矛盾するのである。

補 遺

A「自由と人格、および自我」

非決定論は決断の作用が自由であると主張するが、それと同程度に、決断の作用を骨抜きにしている。そうである以上、決定論と同じく非決定論も、責任（そして帰責、罪、悔恨）をほとんど基礎づけることはできない。その場合、人格の積極的で独自の内容は即座に見失われてしまうが、人格がこうした決断を行い、そうした独自の内容を踏まえて決断するのである。だが、われわれがこうした人格を持ち出す場合には——〔決断の〕作用は決定されていると思われるのである。

それゆえ、同時に帰責の前提であるはずの自由や、〈誰もがいつでも自由であり、けっして自由を失ったり獲得したりはできない〉などと言われる自由は、すべてナンセンスである。すなわち、われわれはやはり自由からも、規約を作り出すのである。（事実、自由はすべて相対的でしかない。すなわち、ある特定の領域の因果連関について見れば、自由はすべて働きであるか働きに属するが、この領域は、その諸部分と全体とのいずれにおいても、この働きを一義的に規定してはいないのである。だが、この働きは、自己の領域の内部では完全に規定されている。神だけが完全に自由である。）

動機による意志への働きかけはすべて、選択および強さという点で、すでに当人の価値に対する態度にもとづく。われわれの生の——諸部分や個々の事柄ではなく——全体が〔意志に〕働きかける程度に応じて、われわれは自由である。

われわれは自由な作用を体験する際に、生起一般の働きかけに目を向けるのである。

自由への問いに接近する際には、根本的に異なる2つの方法がある。まず一方で〔第1の方法として〕、われわれはみずからの行為を説明しようと試みる。——その際には、内的小および外的な諸制約のヴァリエーションによって残りの制約X、Y、Zがより具体的に示されるが、これらの制約はさらに別の仕方で満たされうる。そのうえでまた〔第2の方法として〕、そもそも——心理的小および自然的小——現実をはじめて形成する諸作用のなかでわれわれが生きているのである。この第2の場合には、われわれが原因であって、まさにこのことによって——われわれが原因であるかぎり——われわれはすべての因果関係を逃れているのである。

自由であることと自己が働きかけることは、同一の事柄である！ こうした自己はみずから働きかけるときにのみ、そしてみずからの諸作用の意味関連のなかでのみ現に存在するのである。それゆえ、〈自己はみずからの必然性に従って必然的に働く〉と語るのは、ナンセンスである。

元来「自由」は人格の属性であって、ある種の作用（意欲など）の属性でも、個人の属性でもない。あるひとの諸行為は、彼自身よりも自由ではありえない。だが、具体的な人格は、彼が人格中の人格としての神によって規定されていなければならないほど、それだけいっそう自由である。

いわゆる心的な諸状態とは区別された「自我」を心的な諸状態の流れを超えた次元に想定し、非決定の自由という意味でその自我を心的な諸状態に恣意的に介入させ、ついには「実体」として固定する場合、そうした自我は虚構である（非決定論の拒否）。だが、同じ諸状態の反復によって生じる自然因果性を心に持ち込むことも、これに劣らず虚構であり、誤謬である（決定論の拒否）。

〈心的な諸体験は相互に因果的に決定されてはおらず、それらは機械的な自然因果性の随伴現象である〉と理解した場合、心に固有の連関はすべて否定される。その場合、私の心的な諸状態としての自我には、心的状態AとBの因果関係と本質的に異なる因果関係は存在しない。すなわち、心的な個性性は把握不可能となる。記憶は理解不可能となり、それゆえ、同一の自我にそなわる意識の連続性一般は理解不可能となる。現在の身体状態に依存した心像（そこには記憶の心像も含まれる）さえ保持されていれば、私は自分の過去の心的生活をすべて削除できるであろう。すなわち、心はたんなる現在の現象になるのである。（唯物論の歴史理解もやはりそうである⁽²⁴⁾。）

だが、もしも私が心的諸作用を客観的な同質の時間（これは仮構された時間にすぎないが）

のなかに持ち込み、それらの諸作用のあいだに因果結合を仮定するならば、私は心理学的決定論にいたるが、これは同様に間違っている。なぜなら、自我はその諸作用のすべてにおいて、またすべての生起の際に、総体として変化するのであるが、〔心理学的決定論は〕その自我が恒常的性格をもった恒常的な自我であり、いわゆる動機や外界の力がその自我に作用を及ぼすとして、見せかけの姿（Scheinbild）を持ち出すからである。そこで私は、〈これらの諸動機に対抗して、自我は「自由に」決定することができる〉と言おうが、〈自我はいわゆる「より強い」動機によって決定されている〉と言おうが——私はつねに誤謬に陥るのである。第1の場合、私は純然たる決定論にいたる（ベルクソンがこれを斥けている⁽²⁵⁾）。なぜなら、原因のない生起は存在しないからである。第2の場合、私はつねに、完遂された行為に対応する動機を——事後的に——「より強い」と呼ぶだけである。だが、これはたんに恣意的な命名にすぎず、何も説明してはいない。なぜなら、私はいわゆる諸動機をその強さによってあらかじめ測ることができず、また、総体自我（Totalich）との関連を抜きにしては、生起すると思われる事柄を予言できないからである。

これらに共通する誤謬は、意欲する自我といわゆる「諸動機」とを分断している点である。心はそのあらゆる体験のなかで全体として変化する。純粹に持続する諸体験は一度かぎりの具體的な流れであり、そこでは何も分離されてはいないのである。

B「選択の自由の諸形式」

1. 動機づけの領域における選択決定の自由。人格を引き合いに出せば、自由は存在しない。
2. 選択領域の自由。運命を引き合いに出せば、自由は存在しない。すなわち、選択領域を恣意的に拡張したり縮小することはできない。
3. 制限された領域である選択領域からの自由。神のみ〔が自由である〕。あらゆる有限な存在者はそのかぎり不自由である。

C「選択領域における決断の自由」

われわれは次の命題を、惡しき非決定論として、ここで斥けねばならない。すなわち、それは〈意欲の作用は（いかなる法則もなしにであれ、その作用を導くある法則に——「もとづいて」ではなく——即してであれ）念頭にあるいくつかの企図のうちの1つに決定することができるが、しかもその際、一義的に決定する役割を演じるのは、それらの企図の諸価値を感得する作用ではない〉という命題である。これはたとえば中世のスコトゥス主義者たちが最初に教えた例の非決定論の主張であり——たとえばトマス・アクィナスの学説に異を唱えて主張されたものである。すなわち、そのトマスの学説によれば、はじめに「善ノ種類ニ応ジテ（sub specie boni）」あらゆる意欲が生じ、それに次いで、善を十全かつ適切に認識すれば、意欲もやはり必然的に善に向かうのである。上述の〔非決定論の〕主張は、「無差別ノ自由意志

(liberum arbitrium indifferentiae)⁽²⁶⁷⁾」に関する古典的な理論である（少なくとも、意欲にはいかなる内的法則性も拒まれる、という形式をとるからである。）

こうした〔非決定論の〕学説はあらゆる責任を捨て去るだけでなく、そもそもあらゆる倫理学を原理的に排棄しさえする。なぜなら、もしも善が隈なく認識されていても「意志」はやはり悪を選択でき、あるいは、すべての価値（および上位の価値）から独立に決断を下せるとすれば、実際、いかなる倫理学も何ら意味をもたないと思われるからである。しかし、ここでこの学説の隠された前提となっているのは、まさに意志の因果的な決定だけが存在するということであり——さらに言えば、意志の間接的な決定だけが存在し、この決定は、意欲された事柄を遂行する際に、すでに欲動の実質を規定している、ということである。だがその際、こうした前提に立ちながらも、因果的決定論に反して選択領域一般を承認することにより、決意という作用の非決定性が導出されるのである。

だが、こうした理論の成立そのものが非常に明白な根拠をもっており、この理論を掲げるという行為にはきわめて明確な「動機」がある。差し当たり理論的に見れば、この理論は「私は意欲することを行える」という体験に固執している。他人に対してこうした理論を証明しようと「意欲する」場合に、この体験はとりわけ顕著なものとなる。だがその際、じつはこうした場合には証明を行うことが意欲の企図であり、その証明の価値が決定的な動機であり——完遂された行為は証明の内容を説明するという性格をもつにすぎないのであるが、こうした事情は完全に見逃されているのである。この理論は、行いが異なれば（たとえば、ここに来たりあそこへ行く場合には）意志の企図も異なる、ということを安易に前提する（これは許されないことである）。そこで人々は誤解して、〈人間は「みずから意欲する事柄を意欲する」こともでき、たんに（場合によっては、つまり強制されずに）「みずから意欲する事柄を行う」ことができるだけではない〉というテーゼもこの理論から証明されねばならないと考えている。だが、上述の理論を掲げるさらに深い「動機」は、いまや次の点にある。それはすなわち、この理論が正しいという前提のもとでのみ、權威的命令によって意志を端的に規定できるであろうし、そのように意志を規定できること自体が、この理論を掲げるように動機づける契機なのである。それゆえ、心理学的および歴史的には、他律への意志が上述の学説の起源なのである。

注 釈（編注および訳注）

- (1) [編注] 意志行為の諸段階については、『形式主義』第3章を参照。
- (2) [編注] 草稿の時間的な前後関係については、「草稿に関する注釈」を参照。
- (3) 「[相手の] 自由に任せる (Freigeben)」という態度については、本編141頁を参照。
- (4) Moritz Geiger (1880-1937) は、ゲッティンゲン現象学派の指導者。現象学的美学を提唱し、主著は *Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses*, 1913。年代から見て、シェーラーもここで本書に言及しているのであろう。
- (5) Thomas Hobbes (1588-1679) は主著『リヴァイアサン』(*Leviathan*, 1651) 第1部（人間論）で意志の因果決定性を主張し、自由意志を否定した。
- (6) “Frau am Meer” はおそらく愛をテーマにした文学作品であろうが、詳細は不明。
- (7) “York in Tauroggen” は、プロイセン軍のヨルク将軍 (Yorck von Wartenburg [Hans David Ludwig], 1759-1830) が1812年12月30日に、遠征中のロシアから東プロイセン州への撤退途中に、まったくの独断でタウロッゲン協定を結んで軍団を中立化し、ナポレオンの戦列から離脱したことを指す。愛国心に衝き動かされての行動であるとされる。
- (8) “Luther in Worms” は、ルターが1521年4月17-18日にヴォルムス国会に喚問された際に、異端視された自説を断固として撤回しなかった行為を指す。
- (9) [編注] 錯誤の中身として与えられるものは直観的本質であり、現象である。『形式主義』第2章Aを参照（ベルンで1954年に刊行された第4版の69頁を見よ）。
- (10) Henri Bergson (1859-1941) は『物質と記憶』(*Matière et mémoire*, 1896) の第4章で心身問題を主題的に論じたが、ここでもその所説が念頭に置かれている。
- (11) “die Epiphänomenalisten” とは、心身問題に関して「心的現象は物的現象に随伴して生起する現象である」という随伴現象説を奉じる人々。19世紀における代表者は、Th. H. Huxley, E. Haeckel, F. Brentano, E. v. Hartmann, H. Diersch, L. W. Stern など。
- (12) “Assoziationismus” とは類似性などの連合規則から意識現象を説明する立場で、ロック、ヒュームから J・S・ミルにいたるイギリス経験論の心理学説によって代表される。
- (13) “Parallelismus” とは、心身問題に対して「心と身体とのあいだには平行関係があるにすぎない」という見解をとる立場。19世紀のドイツでは、G. T. Fechner, W. Wundt, F. Paulsen, C. Stumpf などがこの説を奉じた。
- (14) Wiliam Stern (1871-1938) はドイツの人格論的心理学の主唱者。主著 *Person und Sache, System der philosophischen Weltanschauung I* (1906) で、随伴現象説を目的論と結びつけた。おそらくシェーラーも本書の立論を念頭に置いているのであろう。
- (15) [編注] この点については、168頁〔本編151頁〕および補遺Cを参照。
- (16) シェーラーの全般的なプラグマティズム批判については、著作『認識と労働』(*Erkenntnis und Arbeit*, 1926) を参照。
- (17) [編注] 草稿のこの箇所では、帝国宰相が州議会で行ったプロイセン州議会選挙に関する演説が指示されている。だが、シェーラーがそこでどの演説を問題としているかは特定できなかった。

- (18) Arthur Schopenhauer (1788-1860) の自由論は『意志の自由に関する懸賞論文』(*Preisschrift über die Freiheit des Willens*, 1839) で概括的に示されている。
- (19) [編注]『形式主義』第1章第3節を参照。
- (20) [編注]「意欲の」企図と関連する「行う意欲の」内容を参照。『形式主義』第3章。1954年に出版された第4版の事項索引を見よ。
- (21) [編注] 著者は自由の問題に関する論考を当初は『形式主義』の枠内で計画していた。「草稿に関する注解」を参照。この指示は、『形式主義』第3章で意志行為を分析する際に、行う能力と行いとは区別されていることを指示している。以下のテキストのためにも、やはりその箇所を参照。
- (22) [編注]「かつて」——『形式主義』を参照。1954年に出版された第4版の事項索引を見よ。
- (23) [編注] 172頁と173頁の2つの段落は、自由の問題に関する（おそらく）さらに大きな研究の名残である。だが、その研究については、数枚の（脈絡のない）ルーズリーフが遺稿に含まれているだけである。「草稿に関する注解」を参照。
- (24) [編注] マックス・シェーラーが「唯物論的な歴史把握の起源と価値」（1917/18年頃）のために書き残した草稿のなかでは、次のように言われている。すなわち、経済学的な歴史把握にとって「それが説明しようとする固有の対象——すなわち、人間の歴史——は、まったく認識されえないであろう」。なぜなら、経済学的な歴史把握にとって「すべての認識作用は、純粹に因果的に継起する経済的な諸関係を事後的に概観することではない」が、「おそらくこの対象は、すでに意識の連続性を前提として含んでいる」からである。
- (25) [編注]「草稿に関する注解」を参照。
- (26) “*liberum arbitrium indifferentiae*” については、特にスピノザやライプニッツがその可能性を否定している。